

A KÉZ ÉS A ZSIGEREK, AVAGY A TESTI SZENVEDÉS ÉS A BŰN JÓB KÖNYVÉBEN

KOCZISZKY ÉVA

A TEST FIGURÁLIS NYELVE

A BIBLIÁNAK EGYETLEN KÖNYVÉT sem kommentálták, magyarázták, elemezték irodalmi és filozófiai szempontból annyiszor, mint éppen *Jób könyvét*.¹ Erőteljes költői nyelve ebben éppúgy szerepet játszott, mint az, hogy az ókori bölcsesség-irodalomhoz is sorolt történetnek az eltelt idővel egyre inkább megmutatkoztak az értelmezési nehézségei. Jelen előadás nem vállalkozhat arra, hogy kritikailag kapcsolódjon a korábbi értelmezésekhez, csupán egyetlen kérdést kíván feltenni: Mi a szerepe a kéz és zsigerek figurális nyelvének, a test synekdochéinak, metonímiáinak és metaforáinak Jób történetében?

E kérdés megfogalmazása során abból a feltevésből indulok ki, hogy a test jeleinek és narratíváinak vizsgálata új dimenzióban helyezheti ennek az ótestamentumi szövegnek a megértését. Hamann, Benjamin vagy Ricoeur írásai óta jól tudjuk, hogy a kinyilatkoztatás nyelvi jellegű, következésképpen a szöveg költői megformáltságára, figuralitására feltett kérdés egyszersmind – mint Erich Auerbach mondaná – egy valóságvilágra vonatkozik.²

A test figurális nyelvére irányuló kérdésfeltevést azonban hosszú ideig eleve akadályozta az a korábban általánosan elfogadott felfogás, mely szerint a Biblia a maga egészében egy túlhaladott dualista emberképet mutat be, melyben a test hierarchikusan alá van rendelve ellenfogalmától, az egyedül értékesnek tekintett szellemtől, illetve lélektől. Ez az elsősorban Nietzsche-nek a kereszténységgel, mint csőceseléknak való platonizmussal folytatott polémiajából származó előítélet azonban nyilvánvalóan nem tartható. Wolff antropológiai tanulmánya, vagy David Welltonnak a test filozófiai diskurzusához tett megjegyzései³ meggyőzően foglalják össze azt a korábban például

¹ Pl.: Edwin M. Good: *In Turns of Tempest. A Reading of Job with a translation*. Stanford, Stanford UP. 1990. és David W. Cotter: *A Study of Job in the Light of Contemporary Literary Theory*. Atlanta, Atlanta UP. 1992.

² Vö: Ricoeur: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest. Osiris, 1999. Mint az alábbiakból kitűnik majd, hogy ugyan Ricoeur egyes hermeneutikai alapelveit elfogadom, s azokat Auerbachéval együtt használom, ám a Jób könyvről tett számos értelmező állítását nem követem. Ricoeur Jób-olvasatát részletesen bemutatta a *Semeia* folyóirat különszáma: *The Book of Job and Ricoeur's Hermeneutics, Semeia*, 19, 1981.

³ Donne Welton: *Biblical Bodies*. In: *Body and Flesh*. Cornwall. 1998. 229-251. o.

Auerbach irodalmi tanulmányaiban is kifejtett álláspontot, mely szerint az ember testi létezéséről vallott héber gondolkodás alapvetően különbözik a platóni-arisztotelészi filozófiától és az erre épülő nyugati onto-theológiától. Az, amit mi ma testnek és léleknek nevezünk, az Ótestamentum héber gondolkodásmódja szerint egymástól fogalmilag sem elkülöníthető, hanem, mint Wellton megfogalmazta, külsőbe és belsőbe fordított variációja ugyanannak, amit másként személynek is nevezünk.⁴ A test, illetve a hús maga a végesnek és a végtelennek, a jónak és a rossznak, az életnek és a halálnak olyan metszéspontja, egymásba fonódásuknak olyan helye, melyet csak „sztereometrikusan”, „szintetikusán” lehet elgondolni. Ez az analitikussal szembeállított gondolkodásmód a test egészét és az egyes tagokat, szerveket is szellemi-lelki működésük szerint gondolja el, vagyis nem pusztán fiziológiai valósággént kezeli, hanem olyan elementáris létszféráknak tekinti a testet és szerveit, melyek együttesen egy esendő, s egyszersmind bukott, romlott, ámde ugyanakkor hatalommal felruházott, sőt megdicsőült egzisztenciára utalnak.

A test figurális jeleinek és elbeszéléseinek vizsgálata ezért *Jób könyvében* különösen is jó lehetőséget nyújt számunkra arra, hogy e diskurzus keretein belül újragondolhassuk mindazt, amit Jób története a bűn, a szenvedés és a sors összefüggéseiről elmond.

A KÉZ

A történet szerint Jób istenfélő, jó szerencsés életében hirtelen fordulat áll be. Egyetlen nap leforgása alatt elveszti gyermekeit, javait, sőt ezután a testét kízó nyavalyák kezdik gyötörni. Hét nap és hét éj hallgatás után Jób első szavaival megátkozta azt a napot, és azt az éjt, melyen született, illetve fogant. A sötétség nyelje el ezt a napot, egye vissza a semmibe. (3,2-3). Noha kezdettől fogva nyilvánvaló, hogy Jób nem a nappal és az éjszakával, nem a kozmosz erőivel és elementumaival perel, hanem Istent vonja kérdőre, a hozzá intézett első szavak csak a 6. fejezetben hangoznak el: „Mert a mindenható nyilai vannak én bennem, amelyeknek mérge emészti az én lelkemet. ... Oh, ha az én kérésem teljesülne ... és tetszenék Istennek, hogy összetörjön engem, megoldaná kezét, hogy szétvagdaljon engem.” (Károli ford., 6,4-9).⁵

⁴ „Rather we have a discourse of the body and the soul that does not assume that one is more accessible than the other ... Soul and body are inward and outward variations on the person.” Wellton: Im. 247. o.

⁵ Az idézetekben általában Károli Gáspár fordítását használtam. Noha jelen előadás nem filológiai jellegű, igyekeztem használni a héber eredeti szöveghez készült újabb kommentárokat is, így például: Friedrich Horst és Hans Strauß munkáját (*Biblischer Kommentar, Altes Testament, Bd. XVI/1-2, Hiob*, Neukirchener Verlag. 1968. 2003). Ezen kívül támaszkodom Walter Wolff

Isten keze ebben a kontextusban metonimikus, magát a cselekvő személyt jelenti. Ha azonban a Károlié mellett más fordításokban is elolvassuk ugyanezeket a verseket, sokkal kevésbé világosak Jób fentebb idézett szavai. Egyes fordítások ugyanis vonakodnak Isten kezének tulajdonítani azt, hogy „összetör” „szétmorzsol”, „szétvagdal”, s inkább úgy fordítják ezt a mondatot, hogy bárcsak Isten levenné róla a kezét, és ezzel megengedné, hogy Jób összeczúszasson valamely idegen erő (a halál) által. Isten keze ugyanis az ótestamentumi beszélő számára első sorban alkotó, formáló, gondoskodó: „Kezeid formáltak engem és készítének engem egészen köröskörül. ... Bőrrel és hússal ruháztál fel engem, csontokkal és inakkal befedeztél engem. Életet és kegyelmet szerzettél számomra és a te gondviselésed őrizte az én lelkemet” (10,8-12).

Isten kezének funkcióját ebben a kontextusban tekinthetnénk konvencionális retorikai eszköznek is, s megelégedhetnénk azzal, hogy az ember alakú istenképzetnek ez szükségképpen velejárója, utal a teremtő istenség legfőbb attribútumára, melyben egyébként más mitológiák démiurgoszával osztozik. E konvencionális olvasatnak azonban ellentmond már a beszédmód és a költői képzelet bensőségessége is, mely a test egyes részeit Isten különféle, sajátosan neki, a beszélőnek, készített ajándékainak fogja fel: mintha a bőr és a hús Jób egyébként póre lényének mezítelenségét ruházná fel, s a csontok és inak az erőtlenségének lennének húséges támaszai. Isten keze tehát több itt, mint alkotó, a formálás elválaszthatatlan az adás, az ajándékozás gesztusával. A *Jób könyvének* költői nyelvezete ezzel mintegy visszautal a *Genézis* közismert első fejezetére. Isten öt napon át a szavával hozta elő a semmiből a Földet, a Napot, a Holdat, a tengert, a növényeket és az állatokat. A hatodik napon azonban lehajolt a földre, a kezébe vett egy agyag darabot, s embert formált belőle. Írásmagyarázók egész sora tette már fel eddig is a kérdést: miért nem volt elég ezúttal a teremtő szó ereje, miért volt Istennek szüksége arra, hogy ezúttal a saját kezét használja a teremteshez? Hamann szerint ezzel a teremtő azt demonstrálta, hogy teremtménye, az ember, a képmása, azaz maga is kézzel rendelkező, cselekvő lény. Walter Benjamin szerint pedig nem állhat elő szó által az a teremtmény, amelyik maga is a világot alkotó beszéd képességével rendelkezik. E sokértelmű passzus azonban ismételtelen más jelentést nyer Jób imént idézett szavainak kontextusában. A beszélő ugyanis úgy tekint vissza saját foganására és az anyaméhben történt formálódására, mintha ez azonos lenne az ember teremtsével, mintha ez a folyamat megismételné a teremtés ősaktságát. Nemzés és teremtes analógiáját a 139. zsoltár is ismeri: „Bizonny te alkottad veséimet, te takargattál engem anyám

ótestamentumi antropológiájára, melyben a test (hús), lélek, szellem problematikáját, valamint az egyes testrészek, tagok, szervek héber kifejezéseit részletesen magyarázza (Hans Walter Wolff: *Anthropologie des Alten Testaments*. München. 1974).

méhében ... Nem volt elrejtve előtted az én csontom, mikor titokban formáltattam és idomítottam, mintegy a föld mélyében. Látták szemeid az én alaktalan testemet” (Zsolt. 139,13, 15-16).

Az ótestamentumi gondolkodás szerint tehát Isten tevőleges keze munkája mutatkozik meg abban, hogy a megszületendő személy testet ölt, hússá válik. Maga az inkarnáció Isten kezének aktusa. A kéz jele többet, és mást mond, mintsem hogy a munkálkodás, a formálás eszközét jelölne csupán. Isten kézjele szüntelenül rá van értve az emberi egzisztenciára, sőt, azt állíthatjuk, hogy a bibliai szövegek Istennek nem a megismerés kényszere miatt, hanem szinte kizárólag az ember miatt és az emberért tulajdonítanak kezét. Természetesen szerepel a kéz néhány esetben más kontextusban is: Isten a kezével feszítette ki az egeket, és végső soron minden az ő keze munkája. Mégis, ez a kéz az emberért van, őt védi, irányítja, fenyíti, érinti, tapintja, sőt simogatja, vigasztalja. Isten keze révén válik minden egyes születés Isten és ember kapcsolatának bélyegévé, a kegyelem, a jóság, a gyengeség, a gondoskodás és az ajándékozás kinyilvánítójává. Isten keze nem a démiurgoszok kézszerszáma, fogásra, a megragadásra való eszköz, hanem mindaz, ami az ember kezét is kitünteti: ez a kéz beszél, gondolatokat közöl, kapcsolódik, egymáshoz és a másik kezéhez, egy szóval: a személynek a reprezentánsa, és egy másik személy felé irányul. Amikor *Jób könyvé*ben és a *Zsoltárok*ban összekapcsolódik egymással a születésben az alkotás, az előállítás, a teremtés képzete a nemzéssel, életre hívással, egy olyan archaikus gondolkodásmód érvényesül, mely még a latin nyelvben és ezáltal a fordításokban is érezteti a hatását. A latin *creo* terem, előállít, megcsinál ugyanis etimológiailag rokon a *cresco*val (növekszik), a két ige együttesen utal teremtés és nemzés rokonságára. A születéshez azonban hozzátartoznak a nemi szervek is, a nedveikkel és a vérrel, amiként Tertullianus írta: a teremtés anyaga, az agyag, voltaképpen a test, a hozzákevert víz pedig a vér.

Isten kezének az emberen történő munkálkodása azonban megőriz valami eredendő ambivalenciát a bibliai szövegek egymásnak sokszor ellentmondó, összetett kontextusában. Az ótestamentumi költészet talán azért is beszél olyan előszeretettel synekdochékban és metonímiákban, mert a résznek az egész helyett való említése egyszersmind az egész, Isten lényének megragadhatatlanságát is kifejezi. Istenből mindig csak egyvalami mutatkozik meg, anélkül, hogy lénye előlépne a rejtekezésből. Isten keze is olyan tag, mely egyrészt az egész személyét képviseli, másrészt azonban az isteni cselekedetnek, az isteni akaratnak mindig csak egyetlen momentumára utal, s ezzel elfedi azt az összefüggést, amelynek a része. Isten teremtő és pusztító, adakozó és elvevő, óvó és ítélő keze az emberi élet homályban maradó kezdetéhez vezet, melyet homály fed, illetve egy olyan belső szférára irányul, amely el van zárva minden értelmező tekintet elől. „Isten az ő szavával csodálatosan mennydörög, és nagy dolgokat cselekszik, úgy hogy nem

érthetjük. Mert azt mondja a hónap: Essél le a földre! És a zápor-esőnek és a zuhogó zápornak: Szakadjatok. Minden ember kezét lepecsétli, hogy megismerje minden halandó, hogy az ő műve” (37,4-6).

Ismét ugyanahhoz a különbözőséghez jutunk, amelyet a *Genezis* is kiemelt. Az Úr szól a hónap, „Essél le a földre”, és zápornak: szakadj, ám az ember kezét lepecsétli, hogy megismerje, hogy az Ő keze munkája az ember. A hótól, a záportól és a mezei vadtól különbözve az ember világalakító lény, aki a kezén viseli pecsétként a teremő istennel való hasonlóság jegyét. A kéz először ezekben az őtestamentumi szövegekben szerepel az ember lényegi vonásaként, mellyel különbözik az állattól. A kéz a cselekedet, a gondolkodás és a beszéd képességére egyaránt utal, amiként azt később Heidegger a bibliai látásmódtól korántsem idegenül, mintegy azt továbbgondolva megfogalmazta. A kéz nem a megragadás, a fogás szerszáma, hanem lényegileg az adás, az adomány dimenziójába tartozik: „*Die Hand gehört zum Wesen der Gabe, sie gibt, ohne etwas zu nehmen ... Die Hand reicht und empfängt ... sich reicht und empfängt sich in der anderen. Die Hand hält, trägt, wichtig ist, daß sich die Hände einander berühren, sich selbst affizieren können*”.⁶

Visszatérve *Jób* könyvének imént idézett passzusához, megállapíthatjuk, hogy az Isten szavára lehulló hó, a téli rejtekébe húzódó vad, és a mindennapi teendőitől visszavonuló paraszt ember említése korántsem pusztán egy életkép heterogén részleteit alkotja. A kezén Isten pecsétjét viselő létezőről ugyanis már egy fentebbi vers kimondta: „Mert a föld állataival és az ég madaraival ellentétben az embert tanítja Isten, nevel minket.” (35,11)⁷. A kézen fogás, a kéznyújtás és kézen vezetés gesztusával kapcsolódik össze itt az, hogy az ember az egyetlen élőlény, akit Isten tanít.

A kéz pecsétje a tanítás és tanulás, a személyes, a kezek révén történő érintkezés folyamatán túl is az individualitás, a személyen önazonosság jele. Wolff írt arról, hogy a *Biblia* sztereometrikus, szintetikus antropológiai gondolkodásmódjában mennyire kicserélhetők egymással a szív, a lélek, a szellem, a fül, a száj és a kéz nevei, mennyire mindegyik az egész test-lélek-embert tudja jelölni. A test neveinek és jeleinek ez az összeolvadása, alig elkülöníthető figuralitása mellett azonban a mai olvasó meglepődéssel észlel-

⁶ Heidegger: *Was heißt Denken?* Tübingen. 1971. 49, 51. o. Felteszem, hogy a heideggeri gondolatok (egyéként kimondatlanul maradt) bibliai eredete nagy mértékben közrejátszott Derrida e passzusokra vonatkozó rendkívül irritált kritikájában (Derrida: *Heideggers Hand, Geschlecht II.* In: *Postmoderne und Dekonstruktion.* Stuttgart 1990, 165-223. o.). Ugyanezeket a heideggeri passzusokat méltatja Michael Levin a testben való létezés szempontjából: M. Levin: *The Ontological Dimension of Embodiment: Heidegger's Thinking of Being.* In: *The Body.* Massachusetts. 1999. 122-149. o.

⁷ A Károli-fordítás ennél a versnél nem elfogadható. Saját fordításomban idéztem ezért a szöveget az Elberfelder-fordítás alapján.

heti, hogy milyen kiemelten fontos szerep jut a kéznek és a tapintásnak a személyes identitás megállapításában. Ebben szinte megelőzi a látás és a hallás érzékszerveit. Gondoljunk csak például Jákób cselére: kezét és karját kecskeszőrrel borította be, hogy meghomályosult látású apja, Izsák, ne vegye észre, hogy ő Jákób és nem Ézsau. Izsák pedig megtapogatta Jákóbot és „monda: A szó Jákób szava, de a kezek Ézsau kezei. És nem ismeré meg őt, mivelhogy kezei szőrösök valának mint Ézsau az ő bátyjának kezei; Annakokáért megáldá őt.” (1Mo 27,22-23). A vak Izsák tehát inkább hitt a keze tapintásának, mint a füle hallásának.

Hasonlóképpen jártak Jézus tanítványai is. Mivel nem hittek a szemüknek, amikor a feltámadt Krisztus testben megjelent nekik, a kezükkel kellett meggyőződniük a személy azonosságáról: „Lássátok meg az én kezeimet és lábaimat, hogy én vagyok! Tapogassatok meg engem, és lássátok!” (Lk. 24,39) A tapintás tehát itt is előtte jár a látásnak. A *János levél* pedig egy sajátos szinesztéziával egyesíti a látás, a hallás és a tapintás érzékszerveit, amikor a testté lett Ige megtapogatásáról beszél: „A mi kezdettől fogva vala, a mit hallottunk, a mit szemünkkel láttunk, a mit szemléltünk és a kezeinkkel illettünk, az életnek igéjéről.”⁸

A ZSIGEREK

Ha tehát összefoglalva az eddig mondottakat a *Jób könyvének* testnyelvében a kéznek kitüntetett jelentőséget tulajdonítunk, akkor ez a kéz a „külső ember”, a látható, magát manifesztáló cselekvő személy metonimikus, az egészet mindig homályban tartó jele. A kéz funkciói, megnyilvánulásai ennek következtében éppoly ellentmondásosnak mutatkozhatnak, mint egy sosem látható egész egymás nélkül értelmezhetetlen darabjai. A 16. fejezetben Jób így folytatja panaszát: „Adott engem az Isten az álnoknak, és a gonoszok kezébe ejte engemet ... Körülvettek az ő íjászai; veséimet meghasítja és nem kímél; epémet a földre kiontja. Rést rés után tör rajtam, és rám rohan.” (16,11-14).⁹

Az idézet szerint Isten keze az, mely Jób epéjét (és máját) a földre ontja ki, kettéhasítja a veséjét. Ez a kéz azonban mintha minden emberi jellegétől meg lenne fosztva: „nyakon ragadja” Jóbot, és mint egy vadállat tépi szét a bensőjét a mancsával, s zúz benne szét minden belső szervet. A szenvedő ember fantáziájában az igaztallannak vélt teremtető Isten mintha az ő személyes, ádáz ellenségévé változna át: „Kegyetlenné változtál irántam; kezed erejével harcolsz ellenem.” (30,21). Még világosabban keltik Istennel kapcsolatban a

⁸ 1 Ján 1,1.

⁹ Hasonlóan Jer.Sir. 3,3: „Bizony ellenem fordult, ellenem fordítja kezét minden nap. Megfonnyasztotta testemet és bőrömet, összeroncsolta csontjaimat.”

vadállat képzetét *Jeremiás siralmai*: „Bizony ellenem fordult, ellenem fordítja kezét minden nap. Megfönnyasztotta testemet és bőrömet, összeronszolta csontjaimat ... Ólálkodó medve ő nékem és lesben álló oroszlán.” (3, 3-10).

A szenvedő ember képes magát Isten céltáblájának gondolni, s jogtalan-nak vélt nyomorúságában egy bestiális *sparagmos* áldozatának képzei magát. *Jób könyve* fentebb idézett passzusainak ezt az intencióját félreértik tehát azok a magyarázatok, melyek ezeket a metaforákat konkrét betegségek, például veserohamok, képi leírásának tekintik. Ezzel azonban nagyon is leegyszerűsödne mindannak az egzisztenciális tapasztalatnak a problematikája, amelyről *Jób könyve* szól, a végesnek és a végtelennek, a felfoghatónak és felfoghatatlannak az a drámája, mely a szenvedés révén mutatja be a testi létnek éppen az esendőség, a kiszolgáltatottság tapasztalatában gyökerező abszolút voltát, abszolút értékét. Ezt ma gyakran arra a mindennapos tapasztalatunkra fordítjuk le, hogy én magam vagyok ez a szenvedő hús, én magam, a személyem azonos a fájó testtel. A testi lát bibliai tapasztalata azonban ennél többet és mást is mond. Míg a filozófia a testet a világra való nyitottságként értelmezi, addig a bibliai gondolkodás a testet is csak Istennel való kapcsolatában tartja megtapasztalhatónak. Az istennel való viszony nem pusztán intellektuális, nem is lelki, hanem legalább annyira testi is, mint minden érintkezés a másikkal, mint minden (szeretet)kapcsolat. A véges lét test voltát az ember leginkább a fizikai szenvedés állapotában ismeri fel. A *Jób könyvének* számos passzusa olyan pontossággal jelenítik meg a testi szenvedés érzelmi, és intellektuális lényegét, hogy aligha lehetne ezeket egymástól szétválasztani: „A zsigereim forrnak, és nem nyugosznak” (30,27)¹⁰. Másutt: „Az én veséim megemésztettek bennem” (19,27).

Jób teste nem a bőrét megtámadó kelésektől szenved a leginkább, ennél sokkal fájdalmasabbak a válasz nélkül maradó kínzó kérdések, melyek a zsigereiben forrnak, a felfoghatatlannal való szembesülés, a kétely, a bizonytalanság, mely a veséit emésztí.

A zsigerek azok a szervek, melyek a leginkább közősek az emberben és az állatban. Az Ótestamentumban a máj például 14-szer fordul elő, ebből csak egyetlen egyszer utal emberi bensőre.¹¹ A vese 31-szer fordul elő, ebből úgyszintén 18-szor az állat veséjéről van szó. A máj és a vese a hájjal együtt ugyanis a leölt áldozati állatnak azon részét alkotja, melyet a mózesi törvények szerint a bűnért való és a hála áldozat során Istennek felajánlanak. Miért éppen ezeket a belső részeket kellett az áldozati oltárra tenni? Az írásmagyarázók közül például Alexandriai Philón is feltette már ezt a kérdést. Miért éppen a vesék, a háj és a máj kerül az oltárra, és soha nem az agy és

¹⁰ Elberfelder *Biblia* alapján fordítva.

¹¹ „Elsenyedtek szemeim a könnyhullatástól, belső részeim háborognak, májam a földre omlik az én népem leányának romlása miatt.” (Jer. Sir. 2,11).

szív, holott ez utóbbiakat dominánsabbaknak, fontosabbaknak tartjuk az élőlényekben? Azért, hangzik a válasz, mert a szív és az agy hozzátenné az áldozathoz az ostobaságot, az igazságtalanságot, a gyávaságot és mindazt, ami tisztátalan és hamis a szívben és az elmében lakozik. Ezért ezek a szervek nem közelíthetik meg az oltárt, melyen az engesztelés megtörténik. E távol tartandó testrészekkel szemben a háj mellett szól, hogy ez a leggazdagabb testrész, a vese pedig a testben való elhelyezkedése szerint a legközelebb van a nemi szervekhez. Az pedig, nemcsak funkciója szempontjából kiemelten fontos szerv, hiszen az ételt változtatja vérré, hanem azért is, mert lebenyei viszonylag magasan terülnek szét a bensőben. Ezért ezek a lebenyek mintegy tükörként szolgálnak a szellem számára. Kiváltképp éjnek idején, amikor az érzéki benyomások szünetelnek és alvás közben az ember szelleme egyre inkább csak saját magára irányítja a figyelmét, és mintegy saját magát, az elméjének képeit szemléli a májban mint egy tükörben. Ezeket a képeket azután az álmoknak továbbítja, s elkezd jövődöbeli dolgokat prófétálni.¹²

Philón allegorizáló fejtegetése bizonyára sokkal későbbi magyarázatát adja az égő áldozat felajánlásának mint a Jób könyve. Joggal kérdezhetjük tehát, hogy vajon ugyanezek az animális szervek Jóbna is utalnak-e az áldozatra, a hála vagy a bűnért való engesztelés jeleként Istennek tett felajánlásra? Úgy gondolom, igen. Annak a szenvedésnek, mely Jób egész lényét áthatja, van egy olyan mélyrétege, amelyet a zsigerek nyelvén lehet közölhetővé tenni. Nem véletlen, hogy míg a *Jób könyve* ebben az összefüggésben nem említi az agy és a szív tartományait, sokat beszél a test belső szerveiről. A zsigerek, melyek az ember és az állat testének közösségét manifesztálják, ezzel világosan utalnak arra, hogy ezek szervek, illetve az életnek azok a viszonyatai, melyek bennük és általuk történnek meg, Istenhez tartoznak, őt illetik. Az elrejtett emberi benső, a zsigerek tájéka az a titkos tartomány, ahol az Istennel való találkozás és a vele való kiengesztelődés megtörténik. A véres áldozat archaikus szertartásának az ókori népek kultúrájában általánosan elterjedt gyakorlata a *Jób könyvében* végletesen személyessé válik, a saját test, a testként való létezés egzisztenciális tapasztalatához van kapcsolva. Az istentapasztatlatnak ez a corporealitása is hozzájárul ahhoz, hogy Jób és a barátai között voltaképpen nem jön létre valóságos dialógus.

A test narratívája felől egyszersmind másként olvassuk a gyakran keretnek tekintett első két fejezetet is. Az első versek arról tudósítottak, hogy Jób szinte kínos pontossággal, pedáns lelkiismeretességgel vitt minden nap, a gyermekei száma szerint bűnért való áldozatot Istennek. „Mert ezt mondja vala Jób: Hátha vétkeztek az én fiaim és gonoszt gondoltak az Isten ellen az ő szívükben így cselekedék Jób minden napon.” (1,5).

¹² Alexandriai Philón: *De specialibus legibus* I, 216-219. o.

Ezek a feltételezett bűnért vitt áldozatok azonban nem bizonyultak hatékonynak. Nem mentették meg fiai és leányai életét: „És ímé nagy szél támadta a pusztá felől, megrendíté a ház négy szegletét, és rászakada az a gyermekekre és meghalának (1,19).”

Az elbeszélés ezúttal is rendkívül szűkszavú. A héber kommentárok tudni vélik, hogy a ház rászakadása a fiatalokra voltaképpen egy megkövezést szimbolizál, mely az istenkáromlás büntetése volt.¹³ Erre az epizódra azonban éppúgy érvényesíthető Auerbach megállapítása Ábrahám és a pátriárkák elbeszélt élettörténeteiről, mint magának Jóbnak a jellemrajzára. Mindegyik csak sejteti a felszín mögött a karakterek, életsorsok, cselekedetek és motivációk beláthatatlan mélységét. Jób hangsúlyozottan példás istenfélelme és kifelé, a mások bűneire irányuló moralizálása is inkább csak elrejtí az, amit nem tudunk meg: hogy ki is volt ő valójában, amikor még gazdagon, jó szerencsésen élt. *Jób könyve* talán az első ótestamentumi írás, mely az emberi személyiséget nem tekinti leírhatónak külső mércék, például a törvények alapján. Amiként ezt később az 51. zsoltárban olvassuk: „Mert nem kívánsz te véres áldozatot, hogy adnék azt, égőáldozatban sem gyönyörködöl. Isten előtt kedves áldozatok: a töredelmes lélek; a töredelmes és bűnbánó szívet, oh Isten, nem veted te meg!” (Zsolt. 51, 18-19).¹⁴

Noha a zsoltár is és a Jób könyve is a külsőből a belsőbe helyezi az áldozatot, mégis érdemes felfigyelnünk két alapvető különbségre. Először is a zsoltár elválasztja egymástól a véres áldozatot és a töredelmes szívet, a *Jób könyve* pedig inkább egyesíti. csak együttesen, elválaszthatatlan egységben tudja értelmezni. Másodszor, bizonyára az előbbitől nem függetlenül, a zsoltáros a *szívet* jelöli meg a bűnbánat és az engesztelődés helyének. Ezzel szemben a *Jób könyvében* nincs a szívnek meghatározó szerepe. Úgy is mondhatnánk, hogy ez a bibliai könyv „agnosztikusabb”, mélyebbre hatol a kifürkészhetetlenbe, többet töpreng az elgondolhatatlanon, az emberi egzisztencia szakadékain. Gondoljunk csak a bölcsesség himnikus dicséretére a 28. fejezetből: „A bölcsesség hol található, és az értelemnek hol van helye? ... A mélység azt mondja: Nincsen az bennem; a tenger azt mondja, énnálam sincsen ... Rejtve van az minden élő szemei előtt, az ég madarai elől is fedve van. A pokol és a halál azt mondják: Csak hírét hallottuk füleinkkel!” (28,12-22).

¹³ Naftali Kraus: *Jób szenvedései*. Budapest. 2002. 30. o.

¹⁴ A *Jób könyvének* más paszusai is arra utalnak, hogy a könyv főhőse, akiről egyébként nem tudni, zsidó vagy pogány (talán szír) származású-e, az Istennel való viszonyában számos újtestamentumi gondolatot fogalmaz meg. Iyen például a 31. fejezet ama panaszora, melyben Jób saját ártatlanságát hangsúlyozandó, arról beszél, hogy még gondolatban, sőt a tekintetével sem vétkezett a női nemmel szemben. Ezt a mózesi törvény sehol sem írta elő, elhangzik viszont a Hegyi Beszédben.

A bölcsesség valódi *atopon*, nincs helye a teremtet világ teljességében, az ember által megismerhető kozmoszban. Róla csak a transzcendens Isten tud. Az embernek pedig csak annyit árul el, hogy a bölcsesség az Úr félelmével azonos. Ezzel a sajátos agnosztikus látásmóddal, az emberi egzisztencia kifürkészhetetlen rejtekeire történő utalással nagyon is jól összeillik, hogy Jób véres áldozata nem a szívben, hanem a zsigerekben történik meg. A mások vélelmezett bűnéért leölt áldozati állatok elégetett mája és veséje helyett a saját testének rejtekében történik meg az áldozat, a hála és az megigazulás. Ráadásul úgy, hogy a bűn és a bűnhődés, a morális véték és a rá következő szenvedés logikájára minden rácsfol, a megtörtént sorsfordulat, a zuhanás, az átkozottá, kiközösítetté válás nem magyarázható meg racionálisan. Éppen egy ilyen világos oksági összefüggés hiánya miatt botránkozott meg a három barát, Témán, Bildád és Elifáz, Jób életén. A három jó barát botránynak tartotta, hogy Jób kitart ártatlansága mellett, holott az, aki szenved, csak Isten büntetését viselheti magán. Ezzel mintegy felcserélték a bűnre, mint cselekedetre irányuló etikai kérdést az emberi egzisztencia eredendő romlottságával, melyet a Biblia Ádám óta az emberi lét alapvető sajátságának tart. Összetévesztették, mint Kierkegaard mondaná, a bűnt mint olyat, azaz az ember esendőségét, bűnre való hajlamosságát a bűnnel.¹⁵ Ezért is gerjed ellenük haragra az Úr a történet végén, és parancsolja meg nekik, hogy „menjenek el Jóbbhoz”, és áldozzanak magukért „égőáldozatot”. Jób pedig eközben imádkozzék őértük. Vagyis ezzel ki lett mondva: a három barát nem ismeri a Mindenhatót, nem szóltak igaz beszédet őrá. Mint akik nem ismerik Istent, csak némán vihetnek rituális véres-áldozatot, ráadásul úgy, hogy a szó, az ima Jóbot, az istenfélő, sőt immár Istent ismerő embert, illeti meg.

Míg tehát a három barát az ókori népek külsődleges, a vallásossághoz szükségképpen hozzátartozó képmutató magatartásformát jelenítik, addig Jób zsigerei, mint az eredendő bűnösségnek és a kibékülésnek a helye már az ótestamentumi vallásosság keretei között is egy újtestamentumi tapasztalatot mutat meg, hogy. ti. Istennek és embernek közös teste van, s nemcsak szellemi közösségben vannak egymással. Ebben az értelemben, és csakis ebben az értelemben tekinthető Jób maga is áldozati állatnak, vagy mint

¹⁵ A *Jób könyvében* a bűnről és büntetésről folytatott dialógus feszültségei annak a különbségnek a megfogalmazási nehézségeiből is erednek, amelyet a bűn mint az emberi természet romlottsága, valamint a bűnök, azaz a tettek, morálisan rossz cselekedetek, között szokás tenni. Az utóbbi értelemben Jób joggal hivatkozhatott a törvény szerint, sőt a lelkiismeret szerint is megvizsgált büntelenségére: „Ha az én szívem asszony után bomlott és leselkedtem az én felebarátom ajtaján ... Ha a szegények kívánságát megtagadtam, és az özvegy szemeit epedni engedtem; És ha falatomat egymagam ettem meg, és az árva abból nem evett ... A lapockájáról essék ki a vállam, és a forgócsontról szakadjon le karom!” (31, 9-22)

Girard írta, bűnbaknak, akinek sorsa mintegy megjeleníti az emberi létállapot romlottságából eredő konfliktust és kiengesztelődést Istennel.

A test voltaképpen csak a szenvedés révén kerül előtérbe. Nem mintha a szenvedés maga pusztán vagy akár csak elsődlegesen is fizikai természetű lenne, hanem mert a szenvedés mint az egész embert magában foglaló létállapot világít rá a létezés testszerűségére. A Biblia kontextusában ez azt jelenti, hogy először is a test az „elsőszülött”, rá irányul Isten első, teremő gondoskodása, másodszor pedig – mint például John Donne vagy Oetinger mondaná¹⁶ – hogy Isten végső gondoskodása is erre a testre irányul, az utolsó napon, amikor is feltámaszt minden testet. A test ezért éppen az állati háztartásával, múlandóságával és romlandóságával kerül üdvtörténeti perspektívába: „Mert én tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára az én porom felett megáll. És miután ezt a bőromet megrágnák, testem nélkül látom meg az Istent. Akit magam látok meg magamnak. Az én szemeim látják meg, nem más.” (19, 25-27).

HELYREÁLLÍTÁS

Jób könyvének modern kori, voltaképpen a felvilágosodás óta tartó töretlen népszerűségét annak tulajdoníthatjuk, hogy, mint Ricoeur írta, végső soron nem ad választ azokra a kérdésekre, melyek Jóbot és a barátait foglalkoztatják. A szenvedés miértjére nincs világos válasz, sőt a feltett kérdés banális megválaszolása helyett valami olyasmit tanít, amely semmilyen tantételre, elvont igazságra nem absztrahálható. Isten ugyan „a föld állataival és az ég madaraival ellentétben az embert tanítja”, „nevel minket”. De mire is? Nem a fájdalom és sors kiszámíthatatlan fordulatainak és csapásainak néma elviselésére, ahogyan a sztoikusok mondanák, és nem is arra, hogy a rossz a jó eszköze lenne. Abból a szempontból, ahogyan ebben az előadásban a *Jób könyvéhez* közelítettünk, vagyis a test figuralitása felől, csupán annyi állítható ezúttal is, hogy Isten tanítása a *Jób könyvében* teljesen személyes, testre és személyre szabott.¹⁷ Naftali Kraus talmudista értelmezése szerint

¹⁶ „God’s first care of man was his body, he made that first; and his last care is for the body too, at the Resurrection.” – mondta John Donne egyik beszédében (*Sermons*, III,83). Vö: Jonathan Sawday: *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*. London – New York. 1996. 126. o.

¹⁷ A történetelbeszélés logikája, s ezzel összefüggésben a bűnről és a büntetésről, a sorsról és a boldogságról vallott felfogás is olyannyira eltér a héber és a görög irodalomban, hogy problematikusnak kell tartanunk a *Jób könyvének* a görög tragédiával, a sorsszerűség görög eszmeiségével történő – rendkívül gyakori – rokonítását. Az ilyen értelmezések, melyek közé a Ricoeur-ét és Girard-ét soroljuk, nem veszik figyelembe, hogy például Oidipus, ha szándéka ellenére is, de megölte apját és anyja szeretőjévé vált. Következésképpen nemigen

Jób próbatétele az Ábraháméval diametrálisan ellentétes. Míg Ábrahám kezdettől fogva szerette Istent, s a próbatétel során megtanulta félni is, addig Jób eredendő istenfélelme nem párosult istenszeretettel. A megkísértés éppen ezt a fordulatot eredményezte: a próba kiállásával Jób megismerte Istent¹⁸, s elkezdte szeretetből szolgálni őt.

Amennyiben elfogadjuk, hogy ez a történetnek egyik lehetséges megközelítése, egy nagyon kiélezett, paradoxonról van szó. Hiszen hogyan is taníthat az abszurdnak érzett, végtelen szenvedés éppen a szeretetre, hogyan indíthatja a szívet feltétlen szeretetre éppen azon személy iránt, akit a szenvedés okozójának tartunk? Az e kérdéshez fűzhető gondolatok azonban tovább vezetnének a hit misztériumához. Ezért hadd idézzem ezzel kapcsolatban Auerbachot: „Az Ószövetség szereplői mindig Isten kemény markában vannak, mely nemcsak egyszer teremtette meg és választotta ki őket, hanem folyvást tovább munkál rajtuk, meghajlítja és térdre kényszeríti őket anélkül, hogy leglényegüket szétzúzná ... Nagyságuk, mely a megaláztatásból ível a magasba, már-már érinti az emberfölöttit, és Isten nagyságának a mása. Érezzük, hogy az inga nagy kilengése összefügg a személyes életút hőfokával – éppen a legszélsőségebb helyzetek, a mértéktelen elhagyatottság és kétségbeesés, vagy a boldogság és fölemeltetés, ad nekünk, túljutván rajtuk, olyan személyes jelleget, amelyet gazdag fejlődés, gazdag formálódás eredményének mondunk.”¹⁹ Jób, aki talán nem is héber, hanem inkább szír származású, bizonyára nem abban az értelemben a hit hőse, mint a pátriárkák, vagy éppen Ábrahám. Sokkal kevésbé látunk bele Jób mint Izsák, Jákób, József vagy Dávid életébe. Ezért a helyreállításból is csak úgy mond a jéghegy csúcsát pillanthatjuk meg: megtudjuk, hogy Jób meggyógyult, minden vagyonát kétszeresen visszakapta, áldott gyermekei születtek, és még száznegyven évet élt. Ez a lezárás, az isteni áldásnak ez a magyarázata bizonyára az ókori keleti népek felfogásához is igazodik, mely szerint az Isten áldását a gazdagság, a jólét, az istenfélő utódok és a hosszú élet teszi kézzelfoghatóvá. Jób ebben a kézzelfogható értelemben éli meg Isten rá áradó szeretetét és kegyelmét. A helyreállítás és a föl-emeltetés már csak a test, de a *disjecti membra poetae* újraösszeillesztése szempontjából is a történet szerves lezárásának tekinthető.²⁰

állítható párhuzamba boldog állapotból hirtelen nyomorúságba forduló sorsa a látszatra valóban hasonló fordulatot megélt, ámde törvény szerint, morális szempontból büntelen Jóbéval.

¹⁸ Eddig „az én fülemnek hallásával hallottam felőled, most pedig szemeimmel látlak téged. Ezért hibáztatom magam és bánkódom a porban és hamuban!” (42,5-6).

¹⁹ Auerbach, 20. o. Ezzel egyszersmind elfogadhatatlannak nyilvánítjuk a *Jób könyvének* – rendkívül népszerű – tragikus olvasatát.

²⁰ A Biblia-filológia egyébként ma már inkább azon az állásponton van, hogy egységesnek és a hagyományozott formában fogadja el a *Jób könyvének* egészét. Vö: Strauß, 392. o.